

『稻?経』漢訳諸本の構成とその思想

著者	?山 忠道
著者別名	SAKIYAMA Tadamichi
雑誌名	東洋大学大学院紀要
巻	56
ページ	141-164
発行年	2020-03
URL	http://doi.org/10.34428/00011695

『稲苺経』漢訳諸本の構成とその思想

文学研究科インド哲学仏教学専攻博士後期課程3年

嶺山 忠道

1. はじめに

『稲苺経』(*Śālistamba-sūtra*)とは、十二支縁起をテーマとして同じ教説構造を共有する大乘經典群の総称である。サンスクリット原典は失われたが、3世紀から10世紀に漢訳された五つの漢訳とチベット訳が現存する。チベット訳は各種のチベット大蔵経に収められるが、先行研究によればそれらは全て同一の内容とされる¹。したがって、『稲苺経』の構成や思想の歴史的変遷を見るには五漢訳そのものを相互に比較検討することが必須である。なお、チベット訳と*Śālistamba-sūtra*を引用する論書を参考にヨーロッパ等の学者によってサンスクリットを復元した四つの刊本がある。

本報告は、五漢訳の構成や用語・表現の差異を比較検討し、『稲苺経』の經典形式の発展と思想的変遷の過程を明らかにしようとするものである。さらに、五漢訳とチベット訳を比較し、チベット訳と一致する漢訳を同定するとともに、その漢訳と*Śālistamba-sūtra*を引用する論書との関連を確認し、チベット訳およびそのサンスクリット原典の成立時期を推定しようとするものである。

2. 『稲苺経』のテキスト

2.1 漢訳

『稲苺経』五漢訳の訳者、漢訳時期等を下表に示す。『了本生死経』以外は經典名に「稲苺」「稻蕒」「稻苺」「舍黎娑擔摩」が冠される²。これらは原典の*Śālistamba*に由来する。最古の『了本生死経』は全く別の名称だが、教説構造が共通するので『稲苺経』に含まれる。なお、今後の議論では『了本生死経』以外の經典は、下表の「略称」に示したように、個別では「(後続の)第X訳」、一括しては「(後続の)四漢訳」のように表す。なお、第三訳の大正蔵Noが第四訳の大正蔵Noより後なのは、第三訳が敦煌で新しく発見された經典のため、大正蔵編纂では新しいNoが付された。しかし、漢訳時期は第四訳より古いとされるので下表の順序とした³。

経典名	訳者	漢訳時期	大正蔵No	略称
『了本生死經』	支謙	3世紀	T. no. 708	
『佛說稻苳經』	失訳	4世紀	T. no. 709	(後続の) 第一訳
『慈氏菩薩所說大乘緣生稻苳喻經』	不空	8世紀	T. no. 710	(後続の) 第二訳
『佛說大乘稻苳經』(敦煌出土)	失訳	9世紀	T. no. 712	(後続の) 第三訳
『大乘舍黎娑擔摩經』	施護	10世紀	T. no. 711	(後続の) 第四訳

2.2 チベット訳

'Phags pa sā lu'i ljang pa zhes bya ba thegs pa chen po'i mdo. (D. No.876)

'Phags pa sā lu'i ljang pa zhes bya ba thegs pa chen po'i mdo. (P. No.210) 他

2.3 復元サンスクリット刊本

Louis de La Vallée Poussin, ed. *Theorie de douze causes: bouddhisme, études et matériaux*. (Gand: E. van Goethem, 1913) 68-90

N. A. Shastri, ed. *Ārya Śālistamba Sūtra*. (Madras: Adyar Library, 1950) 1-20

P. L. Vaidya, ed. *Mahāyāna Sūtra Saṃgraha*. (Darbhanga: Mithila Institute, 1961) 100-106

Noble Ross Reat, ed. *The Śālistamba Sūtra: Tibetan Original, Sanskrit Reconstruction, English Translation, Critical Notes*. (Delhi: Motilal Banarasidass Publishers, 1993) 25-74

3. 『稻苳經』漢訳諸本の構成変化

『稻苳經』は「縁起を見るものは法を見、法を見るものは仏を見る」⁴という世尊の言葉を発端に、教説が展開される。教説の基本構造は概ね五漢訳で共通するが、經典の構成面では『了本生死經』と「後続の四漢訳」の間に著しい差異があり、それは特に經典の「序分」と「結語」の個所に表れる。以下、具体的にその内容を示し、意義を考察する。なお、「本論」については、次項4. でとりあげる。

3.1 「序分」の個所

「序分」における『了本生死經』と「後続の四漢訳」の差異を「場面の設定」等の4項目に分けて、『了本生死經』の特徴を示すと以下の通りである。

① 場面の設定では、『了本生死經』は「佛說是」とのみ表現されるが、四漢訳は共通して王舎城・鷲峯山・千二百五十人の比丘など大乘經典の常套の場面を描写する。

② 発端となる世尊の言葉の後半部は、『了本生死經』は「法を見るものは我を見る」であるが、四漢訳は「法を見るものは仏を見る」と「我」から「仏」に変化する。

③ 説法者は『了本生死經』では舍利弗だが、四漢訳では舍利子は質問者となり弥勒菩薩

が説法者となる。

④「序分」を総括する個所では、『了本生死經』は「縁起に命・非命無きを見れば法を見、法に命・非命無きを見れば仏を見る」とのみ表現する。分かり難い表現だが「縁起・法の無常・無自性を理解すれば仏に見えることができる」との表現と思われる。

一方、「四漢訳」は、「序分」で「縁起とは無明から老死にいたる十二支縁起」「法とは八支聖道」「仏とは一切法を覚る（知る）聖者」と縁起・法・仏の定義を明確に示す。また、初期仏典にある「縁起は如来の出現如何に係らない」⁵「此れ有る故に彼有り。此れ生じる故に彼生ず」⁶（第三訳）などの表現を挿入し縁起の真理性を強調する。なお、法を倫理規定の「八支聖道」とする点は独得であるが、本論の部分では法は「存在」として説かれる。

3.2 「結語」の個所

『了本生死經』の「結語」の個所は、「縁起に命・非命無きを見れば法を見、法に命・非命無きを見れば四諦・苦集盡道を見る」とされる。これは「序分」と同じ文脈で縁起・法の無常・無自性を理解すれば、悟りと解脱を得ることができると表現していると思われ、大乘の「空」思想と初期仏教的な出家者の努力による解脱の方向性が併存していると思われる。

一方、四漢訳では、縁起を正しく見る衆生に「十の称号をもつ仏が阿耨多羅三藐三菩提を授記する」という大乘經典で確立した思想と形式に則った言明が、弥勒菩薩からなされる。

3.3 小結

このように、『了本生死經』と後続する四漢訳の「序分」と「結語」の個所を比較すると、最古の『了本生死經』は、表現も簡素で未だ大乘經典としての形式も思想的発展も完成していない。一方、四漢訳は、菩薩が衆生の導き手として説法し、仏は法身としての仏に近く表現され、その仏は衆生に菩提の獲得を約束するという、大乘經典としての形式と思想を完全に備えた經典に進化している。

4. 『稲苺經』教説の基本構造

この項では、『稲苺經』の「本論」の個所で展開される教説内容を検討する。その基本構造は、縁起を「外」と「内」に分け、さらにそれぞれを「因」と「縁」に分け、この四つの組み合わせを考察したうえで、「外縁起」と「内縁起」に共通する観点を、それぞれ「五観」としてまとめるものである。

しかし、実際の教説はこのように整然と進行せず、「内縁起」の「縁」と「五観」の間に、「内縁起についての様々な考察」（筆者の便宜的な命名）ともいえる個所が挿入される。教説

の「進行」と「具体的内容」について概要を以下に示す。

4.1 教説の「進行」

教説の進行は、「序分」に続いて

「外縁起」の「因」→「縁」→「外縁起の五観」と進行する。次に

「内縁起」の「因」→「縁」→「内縁起についての様々な考察」→「内縁起の五観」と進行し、「結語」に至る。

この「内縁起についての様々な考察」の個所は、教説構造の整合性を崩すことになるが、当時の仏教界で議論されたさまざまな内容を豊富に含んでおり、五漢訳は全て同じ進行をたどっている。

4.2 教説の「具体的内容」の概要

①「外縁起」は植物の成長過程に擬えられる外界の変化の因果関係を例として説かれる。「因」は植物の形態変化の直接原因で、具体的には種子・芽・茎・・・花・実などの各形態である。それらは次の形態への直接原因となる。一方、「縁」は間接条件で、「地・水・火・風・空・時⁷」の六要素とされる。植物の形態変化の結果は、これらの間接条件の状況によっても左右されるからである。「五観」は「不常・不断・不移転・小因多果・相似相続」という五つの概念で、例えば「種子から芽が生じるのは形態が変わるので不常」「芽は自身で生じるのでなく種子から生じるので不断」などとされる。

②「内縁起」は人の内面に苦をもたらす因果関係として説かれる。「因」は無明・行・識から生・老死にいたる十二支縁起の各支である。それらは、次の支の直接原因となり、人の内面に苦をもたらす。一方、「縁」は間接条件で、「地・水・火・風・空・識」のいわゆる「六界⁸」とされる。それらは、人の内面を支える身体に対する役割を果たす要素とされる。また、「五観」は外縁起と同じ「不常・不断・不移転・小因多果・相似相続」という五つの概念で、人の生死と因業について共通する概念として説かれる。

③「内縁起に関する様々な考察」は、4.1「進行」で述べたように「内縁起」の「縁」と「五観」の間に挿入される。具体的には以下のような項目が論じられている。

I) 「無明」を「無知」「闇黒」「善悪」の三つの観点でとらえ十二支縁起を説くもの。

II) 十二支縁起の本質を以下の四つの観点から説くもの。

i) 十二支縁起を「無始時来絶えない河の流れ」としてとらえる。

ii) 十二支縁起を「無明・業・渴愛・識」の四要素の関係でとらえる。

iii) 「眼識」の認識過程を「眼・色・明・虚空・意志」の五要素の関係でとらえる。

iv) 「法はこの世からあの世には行かない」とする「輪廻」に対する考察。

これらには当時の仏教界で行われた様々な論点が含まれている。

4.3 小結

『稲苺経』教説の基本構造の概要を述べたが、補足を加えつつその特徴を総括する。

①『稲苺経』は、「序分」や教説の「具体的内容」から分かるように、初期仏典の哲学的表現の引用やアビダルマを踏まえるなど、文学性を欠いた「論書的」経典である。

②『稲苺経』の教説の「表現」には五漢訳に共通する二つの特徴がある。第一は、「因」と「縁」の各要素はそれぞれ自己の機能について「無自覚」であることを強調する点である。例えば、「無明不知我作行」のような表現である。第二は、各要素を説明する場合「無」「非」「不」など各種の否定辞が付される。このことは『稲苺経』が、法の無自性を基本思想とする大乘経典であることを示している。

③「外」「内」の縁起に共通する「五観」の一部（不常・不断・不移転）は、龍樹（Nāgārjuna）『中論』の帰敬偈に説かれる「八不」の一部（不常・不断・不来・不去）に類似しており示唆的である。

④『稲苺経』教説は、「進行」「具体的項目」など基本構造は五漢訳で共通に維持されるが、同じ意味を表す用語が漢訳によって異なる場合がある。それは第一に、漢訳時期による訳語の違いによる。例えば、『了本生死経』では「無明」に「不明」、「触」に「更楽」、「受」に「痛」、「取」に「受」の用語が使われる。これらは古い仏教翻訳語である。第二は、漢訳者の用語選択の違いである。例えば、後続の四漢訳は「縁起」に「十二因縁」「縁生」「因縁」の用語を使うが、これらに意味上の差異はない。

⑤一方、後続の四漢訳の間で、特に「内縁起」に関するいくつかの項目に対して、同じ解釈の用語・表現が使われる場合と、異なる解釈の用語・表現が使われる場合がある。これはその表現を用いる漢訳の思想的立場を表明していると思われ、重要な意味がある。この差異は、次項で詳しく述べるが、大乘仏教の初期から中期にかけて現れた思想的変遷を反映していると思われる。特に、四漢訳の「内縁起に関する様々な考察」の個所に多く表れてくる。

5.『稲苺経』の思想的変遷——「後続の四漢訳」を中心として——

『稲苺経』五漢訳のうち、最古の『了本生死経』は、未だ大乘経典としての形式を整えていないが、『稲苺経』の「教説構造」の原型を「後続の四漢訳」に遺した。しかし、「教説の論理」と言う面では後続の四漢訳と著しく異なる面や、不明解な面が多い。例えば、「内縁起」の「因」についての論理は、極めて特異で、後続の四漢訳では受け継がれていない。一方、四漢訳は同じ教説構造と論理に則り、用語と表現に独自性を発揮してそれぞれの思想的立場を表明している。

本項では、「後続の四漢訳」を取り上げ、その思想的系譜を明らかにしようとするものである。その方法は、四漢訳の用語・表現を比較して、それぞれの思想的特徴を把握することとした。その結果、四漢訳は用語と表現に共通性をもつ二つのグループに分けられた。用語

と表現の共通性とは思想の共通性に他ならない。この二種類を(A)(B)とすると、(A)には第二訳と第三訳が含まれ、(B)には第一訳と第四訳が含まれることが分かった。以下、具体例を示し検証する。なお、引用等のキーワードは太字で表示し、漢文の現代語（和訳・意訳）は<>内に示す。

5.1 「内縁起」の「縁」

「内縁起」の「縁」は、「内縁起」の「因」である「人の苦」の土台となる人の身体の状態を左右する条件とされ、「地・水・火・風・空・識」の所謂「六界」をあげる。四漢訳が六界の各要素をどのように表現しているかを見る。説明の便宜上、「六界」を「五界」と「識界」に分けて検討する。

①「地・水・火・風・空」の「五界」についての表現は以下の表のようにまとめられる⁹。

	(A)		(B)	
	第二訳	第三訳	第一訳	第四訳
地界	聚合堅體	堅硬	堅持	堅實
水界	攝持	聚集	潤漬	滋潤
火界	食飲成就	食飲嚼噉	成熟	温煖
風界	出入息	出入息	出入息	出入息
空界	竅隙	虚通	無障礙	無障礙

表のように、「地界」と「風界」は四漢訳ともに同じ表現である。すなわち、「地界」は身体の「堅さ」を、「風界」は身体の「呼吸」を成立させる要素として表現され、その解釈に差異はない。

一方、「水界」「火界」「空界」については、(A)の二訳と(B)の二訳はそれぞれの表現が共通しているが、(A)(B)の間では表現が異なる。すなわち、「水界」は(A)では<収める・集める>に対し、(B)では<潤す>の表現となり、「火界」は(A)では<飲食>に対し、(B)では<成熟させる・暖める>の表現となり、「空界」は(A)では身体の中の<空間>に対し、(B)では身体の自由のために<障礙がないこと>と表現される。このように「五界」に対する四漢訳の表現は、共通するものと、(A)(B)それぞれは同じまたは類似する用語を使うが、(A)(B)の表現には差異があるものがある。

② 第六界の「識界」について四漢訳の表現は以下の通りである¹⁰。

(A)	第二訳	令轉 名色 如 束蘆 。 五識相應有漏意識 名爲 識界 。(若無六界則不成身。)
	第三訳	五識身相應。及有漏意識 。猶如 束蘆 。能成就此身 名色芽 者。名爲 識界 。(若無此衆緣。身則不生。)
(B)	第一訳	四陰五識 亦言爲 名 亦名爲 識 。如是衆法和合名爲身。 有漏心 名爲 識 。如是四陰爲五情根名爲 色 。(如是等六緣名爲身。)
	第四訳	眼識乃至第八識 此名 識界 。(如是等六界緣和合故。乃生其身。)

(A)では、第二訳の和訳は<名色を束蘆のように転換させるもの、それは五識対応の識と有漏の意識で識界と呼ばれる>、第三訳は<五識に対応するもの、および有漏の意識は、束蘆のようにこの身体に名色の芽を達成する。それが識界と呼ばれる>である。ともに、五識と有漏の意識（第六識）が識界であると表明し、それ以外の「識」はない。また、第二訳では「識」は「名色」に対し、<束蘆のように転換させる>として、初期仏典に説かれる識と名色の関係をそのまま踏襲している。第三訳では「名色」を「自己の身体」と捉え、「識」が<束蘆のように（支え）この身に名色の芽を発生させる>と、胎生学的な表現を採り入れている。いずれにしても、「識」は「内なる存在」として認識の主体であり、「名色」は「外界の存在」として認識の客体である。相互の依存関係がなければ成り立たない。法の相依性と無自性を主張する中観派の思想の表明と思われる。

(B)では、第一訳の和訳は<四陰五識（受・想・行・識と眼識・耳識・鼻識・舌識・身識）は、「名」とも「識」とも呼ばれ、このような多くの法が和合することが身体と呼ばれる。有漏心も「識」と呼ばれる。このように四陰によって五情根（眼・耳・鼻・舌・身）が作られ「色」とよばれる>となる。分かり難いが、四陰と五識すなわち「心」は、「名」で同時に「識」とされ、有漏心（第六識）も「識」とされる。また、四陰によって五識の感官（五情根）がつくられるとし、これが「色」とであると表現される。つまり「名色」は外界の存在ではなく「心」と同一視される。第七識や第八識への言及はないが、すべての存在を「心」の働きに還元する唯識学派に発展する唯心的解釈と思われる。第四訳は、端的に<眼識から第八識（阿頼耶識）が識界である>と表現する。ここでは、第一訳の唯心的思想が発展し、唯識学派の思想による解釈を明確に表明している。

③ 以上をまとめると、「内縁起」を成り立たせる「縁」としての「六界」に関する四漢訳の解釈は、「地・水・火・風・空」の「五界」については、表現の差異はあるが、それが思想的差異とまではいえない。しかし、「識界」については、(A)の二漢訳は中観派の思想表明であり、(B)は第一訳が名色を心と同一視する唯心的表明に対し、第四訳は唯識学派の思想表明である。なお、四漢訳はともに、この表（ ）内のように<六界の和合が人の身体を生む>という表現でこの項目を締め括る。

5.2 「内縁起に関する様々な考察(1)」——「無明」について——

この項は、4.2③ I で述べた項目の具体的内容である。すなわち「無明」を、「無知」「闇黒」「善悪」の三つの観点から捉え十二支縁起を説明するものである。

①「無知」

この項は、四訳ともに無明を「六界」に対する「特定の想い」をもつ「無知」(第二・三訳)、「衆多想」(第一訳)、「種種之想」(第四訳)とし、「無明」以下の十二支縁起の各支が展開する「要因」と「動機」を説く。その記述は以下の通りである。なお、引用は「觸」までとした。この表でも、(A)の二訳と(B)の二訳はそれぞれ近似していると同時に、(A)と(B)では表現・用語の差異がある。具体的に見て行く¹¹。

(A)	第二訳	云何 無明 。於此 六界 起一想合想常想堅想常恒想樂想靜想衆生想命想壽者想意生想儒童想吾我作者想。生如是 種種無知 名爲無明。於如有 無明境界生貪瞋癡 。於彼貪瞋癡生行。於彼事 施設 名爲識。 其識生四蘊。彼名色所依諸根 則六處。三法和合名觸。(以下略)
	第三訳	何者是 無明 。於此 六界 。起於一想・一合想・常想・堅牢想・不壞想・安樂想・衆生・命・生者・養育・士夫・人・儒童・作者・我・我所想等。及 餘種種無知 。此是無明。有無明故。 於諸境界起貪瞋癡 。於諸境界起貪瞋癡者。此是無明縁行。而於諸事能了別者名之爲識。 與識俱生四取蘊者。此是名色 。依名色諸根名爲六入。三法和合名之爲觸。(以下略)
(B)	第一訳	云何名 無明 。無明者。於 六界 中生一想聚想常想不動想不壞想内生樂想衆生想壽命想人想我想我所想。生如是 種種衆多想 。是名無明。如是五情中生 貪欲瞋恚。想行亦如是 。 隨著一切假名法名爲識 。四陰爲名。色陰爲色。是隨著一切假名法名爲名名色。名色増長生六入。六入増長生觸。(以下略)
	第四訳	又復若於如是 六界 。而作一想凡夫想常想實想久想樂想我想人想衆生想壽命想蠕動想。由無智故作如是等 種種之想 。是故説名 無明 。由無明故。即生 貪慾瞋恚 無明縁行。 行亦如是著於假名。生諸妄想名識 。識生名色。名色生六入。六入生觸。(以下略)

(A)の第二訳と第三訳はほぼ同じ文章なので、まとめて概要を和訳するとく「無明」とは何か。「無明」は「六界」に対し「一・合・常・堅・・・」等の「想い」を起こす。これは「無知」なので「無明」といわれる。このような「無明」は種々の対象(「境界」)に「貪・瞋・癡」(煩惱の三毒)を生じ、それらは「行」を生じる。物事を設定(「施設」第二訳)または判断(「了別」第三訳)することが「識」と言われる。「識」とともに「四蘊」(受・想・行・識)が生じる。「四蘊」は「名色」である。「名色」は感官に依存する。それが「六處」(第二訳)または「六入」(第三訳)である。三法(根・境・識)が一体となって「觸」が生じる(以下略)となる。ここでは、各支の要因・動機が示されている。すなわち「無明」の場合は「六界に対する無知」であり、「行」は「対象への貪瞋癡」、「識」は「物事を認識・判断」すること、「名色」は「四蘊」である。「六處(入)」の場合は「名色の依拠する感官」である。これらの要因から出来た三法(根・境・識)が一体となると「觸」が生まれ

る。(以下略) このように「六界」に様々な自性があるとする「無知」が、縁起の根本原因たる「無明」の要因・動機とする。初期仏教の伝統を受け継ぎ、法の無自性・空を主張する中観派の思想表明といえる。

(B)が(A)と共通する点は、＜無明が「六界」に対する様々な誤った「想い」を持つ＞という表現である。一方、大きく異なる点は、第一に(B)には「境界」という表現がないこと、第二に(A)の「貪・瞋・癡」が(B)では「貪欲・瞋恚」となり「愚癡」を欠いていること、第三に「識」を＜一切の假名法に執着する（第一訳）、または、假名に執着し、諸の妄想を生じる（第四訳）＞と表現することである。「境界」という表現を使わないのは、外界を認めないことに通じる。また、「行」の説明に「愚痴」を欠いていたり、「識」による認識が、実体のない事物（「假名」）への執着による「妄想」であるとする表現は、誤った認識、すなわち「愚癡」が縁起する世界全体を包摂するという唯識学派の思想と思われる。

②「闇黒」

この項は、前項が十二支の各支の因果関係の要因・動機を説明しているのに対し、四訳ともに「無明」が正体の知れない「闇黒」のようなものと定義し、そのうえで十二支縁起の各支のもつ性格を「定義」してゆく。四訳それぞれの用語と表現の特徴は以下のようである¹²。

(A)	第二訳	愚闇名無明。 造作名爲行。 了別名爲識。 互相攝持名爲名色。 依處所故名爲六處。觸境故名爲觸。領納故名受。渴愛故名爲愛。取著故名爲取。取復生有故名爲有。能生故名生。根熟故名老。滅壞故名死。哀感故名愁。悵快故名歎。意不悅故名憂。逼迫身故名爲苦。不稱情故名惱。不修真實行名邪行。
	第三訳	大黒闇故。 故名 無明 。造作故名諸行。 了別故名識。 相依故名名色。 爲生門故名六入。觸故名觸。受故名受。渴故名愛。取故名取。生後有故名有。生蘊故名生。蘊熟故名老。蘊壞故名死。愁故名愁。歎故名歎。惱身故名苦。惱心故名憂。煩惱故名惱。
(B)	第一訳	如是等衆苦聚集常在 闇冥 名爲 無明 。造集諸業名爲行。 分別 諸法名爲 識 。 有所建立 名爲 名色 。六根開張名爲六入。對緣取塵故名爲觸。受覺苦樂故名爲受。如渴求飲故名爲愛。能有所取故名爲取。 起造 諸業故名爲 有 。後陰始起故名爲生。住世衰變故名爲老。最後敗壞故名爲死。追感往事言聲哀感名爲憂苦。事來逼身是名苦惱。追思相續故名爲悲。煩惱纏縛故名爲惱。
	第四訳	又以衆苦集聚逼切身心處 大黒闇 名爲 無明 。造作爲行。 分別 爲 識 。 安立相 爲 名色 。六根門爲六入。對塵名觸。得苦樂名受。飢渴名愛。追求名取。 生復業 爲 有 。後蘊生爲生。蘊熟爲老。彼壞爲死。思懼爲憂。慘切爲悲。衆苦爲苦。勞擾爲惱。

(A)では「無明」は「愚闇」（第二訳）と「大黒闇」（第三訳）と表現され、(B)では「闇冥」（第一訳）と「大黒闇」（第四訳）と表現される。時系列では「闇冥」→「愚闇」→「大黒闇」→「大黒闇」と変遷した。(A)(B)の思想的差異の表現は、ここでも「識」と「名色」の定義に現れる。(A)では、「識」の機能は「了別」（第二・三訳とも）、すなわち「識別す

ること」とされる。「名色」は「**互相攝持**」（第二訳）および「**相依**」（第三訳）と表現され、いずれも「相互依存」の関係を言う。「名色」は心的・物的要素からなる存在または、外界の事物・存在を意味する。それらが相互依存するとは、法は固有・不変の実体をもたず、他の存在との依存関係でのみ成立するという「法の無自性」を表明しており、中観派の思想である。以下、「六入」「觸」「受」「愛」「取」「有」「生」「老死」の機能を定義してゆく。このうち「有」はこの世に生まれてくると定義される。

一方、(B)では「**識**」は第一訳、第四訳ともに「**分別**」すなわち「認識判断すること」と表現される。(A)の「了別」はサンスクリットの vijñāpana または vijñāna の漢訳とされ、(B)の「**分別**」は vikalpa の漢訳とされる。「了別」が単なる認識や知識を表す表現に対し、「**分別**」は「主観による虚構の認識」という意味をもつ唯識思想の重要概念である。したがって、「名色」の定義は、「**識の分別**」によって＜すべてを確立（「**建立**」）（第一訳）されたものや、何事かを設定する特徴（「**安立相**」）（第四訳）をもつもの＞という、主観によってつくられた存在の表現になる。「建立」はサンスクリットで vyavasthita（ある立場に立つ）、「安立」は vyavasthā（確立）である。以下、「六入」以降の展開がされるが、このうち、「有」については(A)と異なり、＜有は諸の業を起こす（第一訳）。業を生じるのが有である（第四訳）＞と表現される。業感縁起の影響が強い唯識学派の表現であろう。

③「善悪」（業との関係）

この項は、「無明」を端緒とする十二支縁起と「業」との関係を論じている。一般的に業には三種類があり、「善」「悪」「無記」とされるので、この項のタイトルを「善悪」とした。四訳の引用は、以下の通りだが、四訳それぞれが「無明」「行」「識」「名色」と業の関係を述べる個所が、独得で分かり難く、特に、(A)は意味不明なところがある¹³。

(A)	第二訳	無知名無明。有無明故種種造作。 福近行行非福近行行不動近行行 。起 福近行行非福近行行 者故名爲識。是故名爲 無明縁行 。起 非福近行行非福近行行 者亦即是識。是故名爲 行縁識 。起 不動近行行不動近行行 者亦是於識。是故名爲 識縁名色 。（中略）如是營求復生有起業於身於語於意。是故名爲取縁有。從業生五蘊轉名爲有縁生。從生蘊令熟壞滅名生縁老死。
	第三訳	復次。不了眞性。 顛倒無知 。名爲無明。如是有無明故。能成三行。 所謂福行・罪行・不動行 。從於 福行 而生 福行識 者。此是 無明縁行 。從於 罪行 而生 罪行識 者。此則名爲 行縁識 。從於 不動行 而生 不動行識 者。此則名爲 識縁名色 。（中略）生願樂已。從身口意。造後有業者。此是取縁有。從於彼業所生蘊者。此是有縁生。生已。諸蘊成熟及滅壞者。此則名爲生縁老死。

(B)	第一訳	邪見妄解名爲無明。以此邪解起於三業故名爲行。善惡等業能受果報故名爲識。從汚穢無記業生汚穢無記識。不動業生不動識。從識生名色。從名色生六入。從六入生觸。從觸生受。從受生愛。從愛生取。從取生有。從有生生。從生有老死憂悲苦惱。
	第四訳	又復翻眞實爲虛妄。以邪見爲正見。以是無智故名無明。行有三種。謂福行非福行無相行。作福行得福行智。作非福行得非福行智。作無相行得無相行智。如是乃至老死憂悲苦惱。

(A)では、第二訳は「善・悪・無記」の「行」を「福近行行・非福近行行・不動近行行」と表現する。このうち、「近行」とは「近づく」の意味のようである。その現代語訳は、<無知を無明と名付ける。無明が有るので種々の造作（「行」）がある。「福近行行」、「非福近行行」、「不動近行行」である。「福近行行」によって「非福近行」を起こせば「識」と呼ばれる。これを「無明が行を縁じる」と言う。「非福近行行」によって「非福近行行」を起こせば、これも「識」である。これを「行が識を縁じる」という。「不動近行行」によって「不動近行行」を起こせば、これも「識」である。これを「識が名色を縁じる」という（中略）>となる。分かり難いので図示すると、下のようになる。

「福近行行」によって「非福近行行」を起こす。→「識」→ 無明が行を縁じる。

「非福近行行」によって「非福近行行」を起こす。→「識」→ 行が識を縁じる。

「不動近行行」によって「不動近行行」を起こす。→「識」→ 識は名色を縁じる。

三種の行の組み合わせ（福と非福、非福と非福、不動と不動）でおきる「行」が、それぞれ「識」とよばれる。このうち、第一の「福と非福」の組み合わせは「福と福」の誤りと思われるが、これを修正しても、それらの識が「無明と行の縁」「行と識の縁」「識と名色の縁」とされるような論理は意味不明である。第三訳の現代語訳は、<また、真理を理解せず、逆さま（「顛倒」）の無知が無明とよばれる。このように無明があるから、三種の行が成立する。福行・罪行・不動行である。「福行」から「福行の識」が生じれば、「無明が行を縁」じる。「罪行」から「罪行の識」が生じれば、「行が識を縁」じる。「不動行」から「不動行の識」が生じれば、「識が名色を縁」じる。（中略）>となる。

ここも図示すると、下のようになる。

「福行」から「福行の識」→ 無明が行を縁じる。

「罪行」から「罪行の識」→ 行が識を縁じる。

「不動行」から「不動の識」→ 識が名色を縁じる。

ここは、同種の「行」から同種の「識」を生じさせる点は、第二訳より分かりやすいが、何故「福行の識」の発生が「無明が行を縁」じ、「罪行の識」の発生が「行が識を縁」じ、「不動の識」の発生が「識が名色を縁」じることになるのか、ここも意図と論理は不明である。

種々の疑問点はあるが、「無明」からの「行」は三種の「業」に分けられ、それらの業は「識」を生じるとともに、「名色」以降の起点となるということや、「有」の「業」は「身口意」によって起きるとする表現も初期仏教以来の思想である。これらのことから、(A)は初

期仏教の伝統と思想を受け継ぐ中観派の思想を表明していると思われる。

(B)では、第一訳の現代語訳はく邪な見解（「邪見」）と誤った理解（「妄解」）が「無明」と言われる。この邪解は三種の業をおこすので「行」と呼ばれる。善悪の業は果報を受けるので「識」と呼ばれる。汚れ（「汚穢」）と「無記」の業は汚れと無記の「識」を生じる。不動の業は不動の「識」を生じる。識から名色が生じる。（中略）＞である。十二支縁起の根本たる無明の本質は、「邪見・妄解」とする見解は唯識的である。第四訳の現代語訳はく真実を翻して虚妄とし、邪見を正見とするこの無智が無明と言われる。行には三種ある。福行と非福行と無相行である。福行をすれば福行の智を得る。非福行をすれば非福行の智を得る。無相行をすれば無相行の智を得る＞となる。「真実を翻し虚妄とし、云々」の表現は第一訳と近似した唯識的表現である。また、それぞれの行はそれぞれの「智」を得るという表現も「転識得智」を表明する唯識学派の思想的表現の文脈である。

5.3 「内縁起の様々な考察（2）」——「十二支縁起」の本質に関する四つの解釈——

この項は、4.2③Ⅱに述べた四つのテーマを取り上げる。これらは、四訳ともに同じ順序で論じられている。テーマの内容は、i) 十二支縁起を「無始時來の河の流れ」に譬える、ii) 十二支縁起を「無明・業・愛・識」の関係で捉える、iii) 「眼識」の仕組みを譬えとして認識の縁起を説明する、iv) 「法はこの世からあの世に行かない」とする「輪廻」に関する考察である。このうち、ii) と iii) には思想的な差異が見られないが、初期仏教やアビダルマでなされた各種の論点を含むので、まずその概要を示す。続いて、i) と iv) には思想的差異が見られるので、テーマごとに四訳の引用と思想的差異の検討を行う。

① ii) の概要：「十二支縁起は四つの支（部分）の和合である。四支は無明・業・愛・識である。識は種子の自性、業は田の自性、無明と愛は煩惱の自性をもつ。業・煩惱・識（つまり四支）は種子を生じることができる。業は識の種子の田となる。愛は識の種子を潤す。無明は識の種子を育てる。四支は自己の作用には無自覚である。識の種子は父母の和合により母胎に入り名色の芽を生じる。名色の芽は自作・他作・自他具作でもないが法はあらわれる。縁起は無主・無我で虚空や幻のようである」となる。識の種子説によって、識から名色が生じる過程が胎生学的に説かれる。四訳ともほぼ同じ論理と進行であり、思想的差異の表現もなく、大乘仏教の初期からの共通思想であったと思われる。

② iii) の概要：「眼識は五種の縁から生じる。五種は眼・色・明・虚空・「從彼生作意」（意志）である。眼は眼識の根拠、色は眼識の境（対象）、明（光）は対象を照らす、虚空は認識を妨げない、意志は考えを明確にさせることである。若し、これらの条件が和合して整

えば眼識が生じる。しかし、「五種の縁は自己の役割に対する自覚はない」となる。根・境・識の和合（三法和合）による認識の発生という伝統的説明に、明・虚空・意志等の要素を加えてより豊かな説明である。ここでも四訳ともほぼ同じ論理と進行であり、思想的差異の表現もない。

③ i) 十二支縁起を「無始時來の河の流れ」に譬える。

十二支縁起を「無始時來、絶えない河の流れ」のようなものと説く。具体的に見て行く¹⁴。

(A)	第二訳	如是名爲十二縁生。 迭互爲因 。不常不造作。無思亦無縁生無盡法無離欲法無滅法。 無始來流轉不間斷 。隨轉如河駛流設使縁生不間斷隨轉如河駛流。
	第三訳	是故彼因縁十二支法。 互相爲因 。互相爲縁。非常・非無常・非有爲・非無爲・非無因・非無縁・非有受・非盡法・非壞法・非滅法。從無始已來。 如暴流水而無斷絶 。
(B)	第一訳	十二因縁 各各有果 。非常非斷。非有爲不離有爲。非盡法。非離欲法。非滅法。有佛無佛相續不斷。 如河駛流間無絶時 。
	第四訳	此十二縁 各各有因有果 。非常非斷。非有爲 不離有爲。非心法非盡法非滅法。本來自有所生不斷。 譬如江河流注無絶 。

(A)で 第二訳は「十二縁生。**迭互爲因**」、第三訳は「因縁十二支法。**互相爲因**」と表現する。いずれも、十二支縁起の各支は＜互いに因となる＞という相互依存関係で成り立っていることを表現するとともに、＜無思・無縁生・・・無滅法であり、無始以來、流れは絶えることはない。云々＞（第二訳）、＜非常・非無常・・・非滅法であり、無始以來、暴流のような水は断絶しない＞（第三訳）とする。縁起における法の相依性と無自性を主張する中観派の思想であろう。

(B)で第一訳は「十二因縁**各各有果**」、第四訳は「十二縁**各各有因有果**」と表現する。十二支縁起の各支は＜結果がある。あるいは原因があり、結果がある＞とは、(A)と同義とも見えるが、「原因があつての結果」と敢えて表現を変えているのは、原因と結果との時間的關係を強調しようとの意図と思われる。因果關係に時間性を認める唯識学派の特徴が表われた表現であろう。

④ iv) 「法はこの世からあの世へは行かない」

この項は、「輪廻」をテーマとしているが、タイトルから予想されるような単なる「輪廻の否定」ではない。四訳を検討すると、法が「この世からあの世に行かない」との主張と、法が「縁起」することの關係や、「縁起」と「業」の關係もそれぞれの思想的立場から論じられる。「あの世へ行く」ことが真実でない根拠に、「顔と鏡の中の顔」「月と水に映る月」「火と薪」など古來からの比喩も用いられる。以下に、四訳にそつて、その思想的差異を詳

しく検討する¹⁵。

(A)	第二訳	實無有法。 不從此世移轉至於彼。有業報施設因縁不闕故。譬如明鏡 現其面像。其面像不移轉至於鏡中。而此鏡中有其面像。因縁不闕故。如是不從此滅至於餘處。有業果感招因縁不闕故。 譬如月輪 去地四萬由旬。於全器中而有少水則現月像。而實不從彼謝至於全器少水中現。然有衆縁和合影現如是。不從此滅生於餘處。有業報相感因縁不闕故。 譬如無薪火 則不生。有薪則火生。業煩惱所生識種子。從彼生處相續名色芽轉。如是 無主無我法 無所攝法。 互爲因縁如幻相。自性法因縁不闕。
	第三訳	如是 無有少法而從此世移至他世。雖然。因及衆縁無不具足故。業果亦現。譬如明鏡 之中。現其面像。雖彼面像。不移鏡中。因及衆縁無不具足故。面像亦現。如是無有少許從於此滅。生其餘處。因及衆縁無不具足故。業果亦現。 譬如月輪 。從此四萬二千由旬而行。彼月輪形像。現其有水小器中者。彼月輪亦不從彼移至於有水之器。雖然。因及衆縁無不具足故。月輪亦現。如是無有少許從於此滅而生餘處。因及衆縁無不具足故。業果亦現。 譬如其火 。因及衆縁若不具足。而不能燃。因及衆縁具足之時。乃可得燃。如是無我之法。 無我我所。猶如虛空。依彼幻法。 因及衆縁無不具足故。 所生之處入於母胎。 則能成就種子之識。業及煩惱所生名色之芽。 是故應如是觀內因縁法縁相應事。
(B)	第一訳	復次舍利弗。 無有法從此世至他世。但業果莊嚴衆縁和合便生。 又復舍利弗。譬如明鏡能現面像。鏡面各在異所。而無往來物見同處。又復舍利弗。如月麗天去地四萬二千由旬。水流在下月曜於上。玄象雖一影現衆水。月體不降水質不昇。如是舍利弗。衆生不從此世至於後世。不從後世復至於此。然有業果因縁報應。不可損減。復次尊者舍利弗。如火得薪便然薪盡則止。 如是業結生識周遍諸趣。 能起名色果。無我無主亦無受者。如虛空。如熱時炎。如幻如夢無有實法 而其善惡因縁果報隨業不亡。
	第四訳	復次 無有法從今世至後世。但以業果因縁妄想所生。 又如明鏡照面。面現鏡中實無面入鏡內。由妄想因縁而顯現故。又如滿月高處虛空。去地四萬二千由旬。影現衆水。非月沒彼而生此水。亦由妄想因縁故現。又如取火得薪即燃薪盡即滅復次舍利子。無有衆生從此世至後世。亦非後世至此世。 但以業結成識種子處處得生。託母胎藏生名色芽。 此因縁法本來無主無我無取無捨。如虛空如幻化。無有實法。 而善惡之業報應不亡。

(A)では、第二訳の現代語は＜事実、法は存在しない。この世からあの世に移転しない。業の報いの設定があるのは、因縁に欠陥がないからである（「有業報施設因縁不闕故」）。譬えば**明鏡**に顔の像が現れるようなものである。顔の像は鏡に移転したのではないが、鏡には顔の像がある。因縁に欠陥がないから。このようにここでの滅は他所に移らない。業の結果が感じられるのは、因縁に欠陥がないからである（「有業果感招因縁不闕故」）。譬えば**月**が地上から四万由旬離れているが、全ての器に少しの水があれば月の像が現れる。しかも実際には月は天からすべての器に至って少水の中に現れたのではない。しかし、多くの縁の和合があって月はこのように現れる。ここでの滅は他所に生じない。業の結果が互いに感じられるのは、因縁に欠陥がないからである（「有業報相感因縁不闕故」）。譬えば、**薪**が無ければ**火**が生じないように、薪があれば火は生じる。業と煩惱によって生まれた識の種子は、生じた所から続いて名色の芽に転化する。このように法は無主・無我で捉えられない。互いに因となることは幻のようである。自性の法の因縁に欠陥はない＞となる。

第三訳は、表現に多少の差異はあるが、内容は第二訳とほぼ同じである。表現の差は、例えば、第二訳で何度も現れる「因縁不闕故」に対応する「有業報施設・有業果感招・有業報相感」の表現が、すべて「**因及衆縁無不具足故。業果亦現**」に統一されているなどである。また、「薪と火の譬え」のあとの結語個所では、胎生学的思想が付加される。その個所の現代語訳は、＜このように、無我である法は、我や我所（主体と客体）が無く、虚空のようである。幻の法によって、因と衆縁の欠陥がないので、法が生まれた所で母胎に入れば、種子の識を生じることができる。業と煩惱によって生まれた名色の芽は、このように内因縁の縁に相応していることを理解するべきである＞となる。

法の無自性を第二訳は＜**無主・無我**＞あるいは＜**互いに因縁となり幻のようである**＞と表現する。さらに＜**自性の法の因縁に欠陥はない**＞とあるのは、「法に自性があると見れば縁起（輪廻）する」の意味と思われる。第三訳は「無我の法」「幻法」に加えて「虚空」を付け加える。「法の無自性」「空の思想」をさらに強く表明する中観派の思想と思われる。

(B)では、第一訳の現代語訳は＜また次に舍利弗よ。法がこの世からあの世に行くことはない。若し、業と果がきちんと整えば、多くの縁が和合して、（因縁は）たちまち生じる（**「但業果莊嚴衆縁和合便生**」）。また、舍利弗よ。譬えば、**明鏡**が顔の像を現わすことが出来るように、鏡と顔は別の所にある。物が往来してその場所に見えるのではない。また、舍利弗よ。天の**月**は地上から四万二千由旬離れている。水の流れは下にあり、月の光は上にある。その像は一つの光でも多くの水に現れる。月の身体は降りず、水は昇っていない。このように舍利弗よ。人（**衆生**）はこの世からあの世に行くことはない。（死後の）後生からこの世に来ることもない。しかし、業と果の因縁の法がある。有る事を無い事にすることはできない（**「不可損減**」）。また、次に舍利弗よ。**火**は**薪**を得て燃え、薪が尽きればやむ。このように、業と煩惱（**業結**）は識を生じ、六道（**趣**）を遍歴し、名色という結果を起こすことが出来る。虚空、燃えている炎は、夢のようであって、実に法はない。しかも、善悪の因縁の結果の報いは、業によって亡びることが無い＞となる。輪廻の主体が識であることを言明する。

第四訳は、内容は第一訳とほぼ同じであるが、思想的表現がより明確になっている。例えば、冒頭の法の移転を否定した後の表現は、＜若し、業と果の因縁によれば、妄想が生まれる（**「但以業果因縁妄想所生**」）＞とされ、「妄想」が因縁の根本と明確に表現される。また、「**明鏡**」「**月**」の比喩の結語に＜妄想の因縁によって（**「由妄想因縁**」）＞の表現が繰り返される。これは、第一訳の「**但業果莊嚴衆縁和合便生**」より唯識的発想を明確にしていると言える。「薪と火」の比喩に続く結語個所の現代語訳は＜また次に舍利子よ。人（衆生）は此世

から後世に行かない。また、(死後の) 後生から此世に行かない。若し、業と煩惱によって識の種子をつくり、あちこちに生まれれば、母の胎内に名色の芽を生じる。此の因縁は本来無主・無我・無取・無捨で、虚空、幻のようである。実に法は存在しない。しかも、善悪の業報は亡びない>となる。第一訳と違いは、胎生学的思想が付加されていることである。

このように、第一・四訳は表現が類似している。「無自性、空である法を正しく悟れば輪廻はないが、法に妄想を抱けば輪廻は生じる」また、「業の善悪の報いとして輪廻は現れる」とされる。業感縁起の影響と識を輪廻の主体とする唯識思想を明確に表明している。

6. チベット訳と漢訳の関係

この項では、チベット訳と漢訳を比較して、後続の四漢訳のうちどれがチベット訳と近いかを同定する。検討の結果、チベット訳と最も近い漢訳は、(A)第三訳(大正No712)であることが判明した。以下に具体例を示す。紙幅の制限もあるので、四漢訳の思想的差異が見られる項目のうち、「十二支縁起に関する様々な考察(2)」のうちの「法はこの世からあの世に行かない」を取り上げ、チベット訳が第三訳と一致することを検証する。まず、この個所のチベット訳とその和訳および漢訳を以下に示す。

(チベット訳¹⁶)

de la chos gang yang 'jig rten 'di nas 'jig rten pha rol du mi 'pho mod | rgyu dang rkyen ma tshang ba med pa'i phyir las kyi 'bras bur mngon pa yang yod do || 'di lta ste| dper na rab tu phyis pa'i me long gi dkyil 'khor la bzhin gyi gzugs brnyan snang ba yang bzhin me long gi dkyil 'khor du ma 'phos mod kyi | rgyu dang rkyen ma tshang ba med pa'i phyir bzhin du mngon pa yang yod do || de bzhin du 'di nas kyang su yang shi 'phos pa med la gzhan du yang ma skyes te| rgyu dang rkyen rnams ma tshang ba med pa'i phyir las kyi 'bras bu mngon pa yang yod do ||
'di lta ste | dper na zla ba'i dkyil 'khor ni dpag tshad bzhi khri nyis stong nas 'gro ste| 'on kyang snod chung du chus gang bar zla ba'i dkyil 'khor gyi gzugs brnyan snang ba yang zla ba'i dkyil 'khor ni gnas de nas ma 'phos te | snod chung du chus gang ba'i nang du song ba yang med mod kyi| rgyu dang rkyen ma tshang ba med pa'i phyir zla ba'i dkyil 'khor du mngon pa yang yod do || de bzhin du 'di nas kyang su yang shi 'phos pa med la gzhan du yang ma skyes mod kyi | rgyu dang rkyen rnams ma tshang ba med pa'i phyir las kyi 'bras bu mngon pa yang yod do || 'di lta ste| dper na me ni rgyu dang rkyen ma tshang na mi 'bar gyi | rgyu dang rkyen 'tshogs pa las 'bar ro || de bzhin du bdag po med pa'i chos | bdag gi med pa | 'dzin pa med pa | nam

mkha' dang mtshungs pa | sgyu ma'i mtshan nyid kyi rang bzhin dag la rgyu dang
rkyen rnams ma tshang ba med pa'i phyir skye ba'i gnas nyid mtshams sbyor ba ma'i
mngal de dang der sa bon rnam par shes pa las dang nyon mongs pa rnams kyis
bskyed pa ming dang gzugs kyi myu gu mngon par 'grub ste | de ltar nang gi rten
cing 'brel bar 'byung ba rkyen dang 'brel bar blta'o ||

(それについて、どのような法もこの世界から他の世界に動かない。因と縁が完全に不在でない、業の結果がまた現れる。//すなわち、例えば良く磨かれた鏡のなかに顔の形の反射が現れる。しかし、顔は鏡の中に動いていない。因と縁が完全に不在でない、顔が現れる。//このように、また、誰でも死んでここからいなくなり、他のどこにも生まれえない。因と縁が完全に不在でない、業の結果がまた現れる。//このように、例えば月の球体は四万二千由旬行く。しかし、小さい器に一杯になった水に月の像が現れる。しかし、月はその場所から動いていないし、小さい器の水に行ってはいない。因と縁が完全に不在でない、月の球体が現れる。//このように、また、誰でも死んでここからいなくなり、他のどこにも生まれえない。因と縁が完全に不在でない、業の結果がまた現れる。//このように、例えば、火は因と縁が無ければ燃えない。しかし、因と縁の集合で燃える。//このように、無主の法、無我、捉えられないもの、虚空と似たもの、幻の特徴のあなたの自性において、因と縁が完全に不在でない、まさに、誕生の場所につながるあちこちの母胎に、識の種子が業と煩惱によってつくられ、名色の芽が生じる。このように内の縁起を縁との関連でみるべきである。//)

(漢訳 大正No712) [p.9の「第三訳」]

如是无有少法而從此世移至他世。雖然。因及衆縁無不具足故。業果亦現。譬如明鏡之中。現其面像。雖彼面像。不移鏡中。因及衆縁無不具足故。面像亦現。如是无有少許從於此滅。生其餘處。因及衆縁無不具足故。業果亦現。譬如月輪。從此四萬二千由旬而行。彼月輪形像。現其有水小器中者。彼月輪亦不從彼移至 於有水之器。雖然。因及衆縁無不具足故。月輪亦現。如是无有少許從於此滅而生餘處。因及衆縁無不具足故。業果亦現。譬如其火。因及衆縁若不具足。而不能燃。因及衆縁具足之時。乃可得燃。如是无我之法。無我我所。猶如虚空。依彼幻法。因及衆縁無不具足故。所生之處入於母胎。則能成就種子之識。業及煩惱所生名色之芽。是故應如是觀內因縁法縁相應事。

いくつか、チベット訳が漢訳と一致している具体例を以下に示す。

- ・ de la chos gang yang 'jig rten 'di nas jig rten pha rol du mi 'pho mod : 如是无有少法而從此世移至他世
- ・ rgyu dang rkyen ma tshang ba med pa'i phyir : 因及衆縁無不具足故

- ・ las kyi 'bras bur mngon pa yang yod do : 業果亦現
- ・ skye ba'i gnas nyid mtshams sbyor ba ma'i mngal de dang der sa bon rnam par shes pa las dang nyon mongs pa rnams kyis bskyed pa ming dang gzugs kyi myu gu mngon par 'grub ste : 所生之處入於母胎。則能成就種子之識。業及煩惱所生名色之芽
- ・ de ltar nang gi rten cing 'brel bar 'byung ba rkyen dang 'brel bar blta'o : 是故應如是觀
内因縁法縁相應事

この個所のチベット訳と漢訳の文章を比較し、一見して分かることは、互いに文の内容、取り上げる項目、その配列、定型句、接続詞等に至るまではほぼ一致していることである。特に漢訳「第三訳」（大正No712）のこの個所は、名色の芽の発生について胎生学的表現をしている点で、同じ中観思想系統にある「第二訳」と区別される。これがチベット訳と一致するということは、チベット訳と漢訳「第三訳」が同じサンスクリット原典に基づくと推定できる。（なお、チベット訳と第三訳との対応関係は、他の項目でも確認している）

7. *Śālistamba-sūtra*の復元サンスクリットと中観派論書の関係

この項では、復元サンスクリット（＝チベット訳）と*Śālistamba-sūtra*を引用する論書とを比較して、両者の関係を検討する。これにより、チベット訳のインド原典と、その成立時期を推定する。中観派の論師たちは、*Śālistamba-sūtra* をしばしば引用した。その代表的なものが、下記の三つである。

- i) Candrakīrtiの*Prasannapadā* (Pp)¹⁷ 7世紀成立
- ii) Śāntidevaの*Śikṣāsamuccaya* (ŚS)¹⁸ 7世紀成立
- iii) Prajñākaramatiの*Boddhicaryāvatāra* (BCAP)¹⁹ 10世紀成立

下表は、これらの論書が*Śālistamba-sūtra* (Vaidya [1961]) のどの個所を引用したかをまとめたものである。

	項 目	Pp	ŚS	BCAP
序分	①場面設定	X	X	X
	②総論	X	X	○
外縁起	①因（種子・芽・・・花・実）	X	X	X
	②縁（地・水・火・風・空・時）	X	X	X
	③五観	X	X	X

内縁起	①因（無明・行・識・・・生・老死等）	○	○	X
	②縁（地・水・火・風・空・識）	○	○	X
	③ i) 無明は無知	○	○	○
	ii) 無明は闇黒	○	X (略)	○
	iii) 無明は善悪	○	○	○
	④ i) 十二支縁起は「河の流れ」	○	○	X
	ii) 「無明・業・愛・識」の関係	○	○	○
	iii) 「眼識等の発生要因」	○	○	X
	iv) 「法はあの世に行かない」	○	○	○
	⑤五観	○	○	○
結		○	○	X

復元サンスクリットはチベット訳とともに、これらの論書も参考にしてつくられた。このうちBCAPはŚSの注釈書なので、原典成立時期の検討から外して良い。したがって、PpとŚSの成立時期と、その内容を確認して、どちらが、どの程度、復元サンスクリット（＝チベット訳）と一致または近似しているか確認することによって、チベット訳のインド原典を確認することが出来る。

PpとŚSがŚālistamba-sūtraを引用する個所は、表のように、「内縁起の因」以降の個所である。Ppの引用は、復元サンスクリットの「内縁起の因」以降のほぼ全文をカバーしている。ŚSは約80%をカバーしている。両者の文章と内容を、復元サンスクリットと比較してみると、文章が悉く一致している訳ではないが、違いは語順や接続詞の違い、同じ意味の異語や異句の使用などの点ばかりで、両者は基本的に同じ文章、同じ内容であった。このことから、PpとŚSに引用されたŚālistamba-sūtraはチベット訳の原典またはその異本と推定される。その成立時期はCandrakīrtiとŚāntidevaの活躍時期から7世紀を下らないと推定される。また、前項6. で見たように、チベット訳は四漢訳のうち第三訳と一致するので、PpとŚSに引用されたŚālistamba-sūtraは第三訳の原典またはその異本とも推定される。

8. おわりに

ここまで、『稲苺経』漢訳諸本の構成変化や思想表現の変遷を五漢訳の相互比較やチベット訳およびサンスクリット論書等との比較によって確認してきた。これらの検討結果は以下のように纏められる。

①『稲苺経』は3世紀の『了本生死経』から10世紀の『大乘舍黎娑擔摩経』まで書き継がれた「縁起」をテーマとする論書の經典で、その教説構造が教説の内容や順序まで、五つの漢訳で同じ形を維持しているので、これらは一括して「稲苺経」と総称される。

②「稲苺経」の縁起説は、法の無自性・空を説く大乘思想である。

③「稲苺經」の五漢訳における構成上の差異は、最古の『了本生死經』と「後続の四漢訳」の間に現れる。『了本生死經』は未だ大乘經典としての形式を整えていないが、「後続の四漢訳」は、鷲峯山などの場面設定や結語における十号の仏による授記などの形式をすべて整えた大乘經典に発展した。

④「後続の四漢訳」は4世紀の『佛說稻苺經』（第一訳）から10世紀の『大乘舍黎娑擔摩經』（第四訳）まで書き継がれたが、この間大乘仏教の初期から中期にかけて現れた中観派と瑜伽行唯識派の思想的分岐を反映して、「後続の四漢訳」も下表のように中観系と唯識系の思想に分かれた²⁰。

	第一訳	第二訳	第三訳	第四訳
中観系思想の經典		○	○	
唯識系思想の經典	○			○

思想系統の差異があると判断できる根拠は、四漢訳のそれぞれが説く共通の項目における用語や表現の思想的な違いである。用語・表現の違いは、主として「内縁起」の個所、とりわけ「十二支縁起に関する様々な考察（1）（2）」の個所に表れている。具体的内容は本文と重複するので言及しないが、四漢訳の思想表現の違いを総括的にまとめると次のようになる。

龍樹（Nāgārjuna）の「空の思想」を受け継ぐ中観派にとって、縁起における法は不変・固有の存在ではなく「無自性」、すなわち他との相互依存の関係性としてのみ成立する。しかし、外界の存在は否定しない。第二訳と第三訳は法の相互依存を明確に表明するので、中観思想の系統と判断される。

一方、唯識思想は「空の思想」を前提に、世界の現象を根本識である「阿頼耶識」の無始時來の作用に収める。そこでは、外界は「心の中のみの現象」とされるが、縁起における時間性は否定されない。第一訳と第四訳は、このような立場から、「妄想」「分別」「損減」など特殊な用語を用い、法が誤った認識による存在であると表明するとともに、業感縁起の影響から善惡の業報を強調する。

⑤ このように、四漢訳には思想的な差異がある反面、表現や用語が共通し思想的に差異の無い個所も多くある。例えば、十二支縁起を「無明・業・渴愛・識」の関係でとらえる個所や、「眼識」の認識過程を「眼・色・明・虚空・意志」の関係でとらえる個所等である。これらは、大乘仏教として思想系統の如何に拘わらず共有された教説であったと思われる。

⑥ 四漢訳とチベット訳および論書に引用された *Śālistamba-sūtra* を比較すると、チベット訳（＝復元サンスクリット）と最も近い漢訳は、中観系で敦煌出土の『佛說大乘稻苺經』（第三訳）であった。また、チベット訳と最も良く一致する論書は、Śāntideva の *Śikṣāsamuccaya* で、Candrakīrti の *Prasannapadā* がこれに続く。このためチベット訳と第三訳の原典は、Candrakīrti と Śāntideva の時代に流布していた7世紀を下らない時期に成立した *Śālistamba-sūtra* のひとつと推定される。なお、唯識系のサンスクリット文献は見つかつ

ていない。

⑦ 大乘仏教の思想系統は「中観派」と「瑜伽行唯識派」に分かれ、さらに「中観派」は「帰謬派」と「自立論証派」に分かれた。唯識系「稲苺経」を編纂した学派が「瑜伽行唯識派」と断定することは出来ない。唯識思想に共感する「自立論証派」の手になる可能性も考えられる。今後の検討課題としたい。いずれにしても、素朴な『了本生死経』を引き継ぎ、本格的な大乘経典として先ず登場した経典が唯識系と見られる第一訳で、中観系と見られる第二・三訳が続き、最後に再び唯識系の第四訳が現れたという「稲苺経」の歴史は、大乘思想史の観点からも興味深い。

以上

＜参考文献＞

(国内)

浅野 [1991]: 浅野守信「稲苺経の諸テキスト——その原型と発展——」『佛教学』第31号

片山 [中部]: 片山一良訳『パーリ仏典・中部 (マジカニカーヤ)』1992-2002 年 大蔵出版

片山 [相応]: ——『パーリ仏典・相応部 (サンユッタニカーヤ)』2011-2018年 大蔵出版

齋藤 [1960]: 齋藤精也「稲苺経の成立——大乘縁起説形成についての一視点——」『法然学会論叢』創刊号

櫻部 [1930]: 櫻部文鏡訳『大乘稲苺経』1930年 (昭和5年) 香草舎

高崎、堀内 [2015]: 高崎直道、堀内俊郎訳注『楞伽経』新国訳大蔵経 2015年 大蔵出版。

増谷 [2012]: 増谷文雄訳『阿含経典 (1)-(3)』2012年 筑摩書房

寺本 [1923]: 寺本婉雅著『西藏文世親造唯識論』1923年 内外出版

(海外)

Bendall [1970]: Bendall, Cecil, ed. [1897-1902] 1970. *Çikṣāsamuccaya: A Compendium of Buddhist Teaching Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-sūtras*. Bibliotheca Buddhica. 1. Osnabrück: Biblio Verlag.

De La Vallée Poussin [1913a]: De La Vallée Poussin, Louis, ed. 1913. *Theorie de douze causes: bouddhisme, études et matériaux*. Gand: E. van Goethem.

De La Vallée Poussin [1913b]: ——, ed. 1913. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica 5. St. Petersburg: Academie impériale des sciences.

Ross Reat [1993]: Ross Reat, N. ed. 1993. *The Śālistamba Sūtra: Tibetan Original, Sanskrit Reconstruction, English Translation, Critical Notes*. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers.

Schoening [1995]: Schoening, Jeffrey D. 1995. *The Śālistamba Sūtra and Its Indian Commentaries*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

Shastri [1950]: Shastri, N. A., ed. 1950. *Ārya Śālistamba Sūtra*. Madras: Adyar Library.

Vaidya [1960]: Vaidya, P. L., ed. 1960. *Boddhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. Darbhanga: Mithila Institute.

Vaidya [1961]: Vaidya, P. L., ed. 1961. “*Śālistambasūtram.*” In *Mahāyāna Sūtra Saṃgraha*. Darbhanga: Mithila Institute.

(辞典・辞書等)

中村元、福永光司、田村芳朗、今野達、末木文美土編集 『岩波仏教辞典』 岩波書店 2010年

勝崎裕彦、小峰弥彦、下田正弘、渡辺章悟編著 『大乘仏教解説事典』 北辰堂 1997年

森章司編著 『佛教 比喻例話辞典』 国書刊行会 2005年

荻原雲来編纂他『漢訳対照 梵和大辞典』 山喜房佛書林 2012年

諸橋轍次『大漢和辞典』 大修館書店 1976年

張怡荪 主編『蔵漢大辞典』 民族出版社1985年

Chandra Das, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. 1902年

M.Monier William, *Sanskrit English Dictionary* 1899年

H.A.Jäsche, *A Tibetan English Dictionary* 1881年

¹ Schoening [1995] :“In spite of a few differences in the *Śālistamba Sūtra* readings between the Dunhuang manuscripts and the later editions, all the Tibetan editions of the *Śālistamba Sūtra* are essentially the same: the same structure and wording is preserved throughout all the texts.” Vol. 1, p.6

² 四漢訳の經典名は、「稻芋」「稻薺」「稻芋」「舍黎娑擔摩」の文字を使う。「舍黎娑擔摩」は śālistamba の音写、「稻芋」の「芋」は「ウ」と発音し「いも」または「さかんさま」の意味、「稻薺」の「薺」は「カン」と発音し「草の茎」を意味する。「稻芋」の「芋（カン）」は「はとむぎ」の意味であり、「稻芋」は意味不明となる。サンスクリット śālistamba は「稲の茂み」と「稲の束」の意味があるので、「稻芋」は前者の意味を採ったと思われる。一方、śālistamba と発音の似る śālistambha は「稲の茎」の意味で「稻薺」と意味が通じる。チベット訳の sā lu'i ljang pa は「稲の茎」で「稻薺」とも一致する。ところで、「芋」と似た字体に「芋（セン）」があり、「草のさかんにしげるさま」の意味である。したがって、śālistamba の漢訳は「稻芋（トウウ）」または「稻芋（トウセン）」が正しい。このように『稻芋経』の「芋（カン）」は誤りのようだが、古くからこの經典の総称にこの文字が用いられている。

³ 斎藤 [1950] は、敦煌出土の (T 712) の成立は施護訳 (T 711) より古いとする。また、浅野 [1991] は、この成立時期を遅くとも9世紀前半とする。

⁴ 斎藤 [1950]: 法と縁起の関係は、初期仏典では「縁起を見るものは法を見る。法を見るものは縁起を見る」(MN.28) あるいは、「法を見るものは我を見る。我を見るものは法を見る」(SN22-87) の表現はあるが、「縁起を見るものは法を見る。法を見るものは仏を見る」という表現はなく、この表現は大乘仏教になって現れたとされる。なお、最古の『了本生死経』は「若比丘見縁起爲見

法。已見法爲見我」となっている。

⁵ 斎藤 [1950]: これに類似する表現は (SN12-20) に見られるとされる。

⁶ 斎藤 [1950]: これに類似する表現は (SN12-49) に見られるとされる。

⁷ 斎藤 [1950]: 外縁起の縁に「時」を加え、内縁起の「六界」と対応させる表現は、他学派の影響としている。

⁸ 斎藤 [1950]: これに類似する表現は (MN140) に見られる。

⁹ (A) 第二訳 (T16, 819c25-820a1), 第三訳 (T16, 824b29-c7) (B) 第一訳 (T16, 817c3-c7), 第四訳 (T16, 822b12-b16)

¹⁰ (A) 第二訳 (T16, 820a1-a3), 第三訳 (T16, 824c7-c9) (B) 第一訳 (T16, 817c7-c10), 第四訳 (T16, 822b16-b17)

¹¹ (A) 第二訳 (T16, 820a14-a20), 第三訳 (T16, 824c23-825a1) (B) 第一訳 (T16, 817c20-c26), 第四訳 (T16, 822b25-c2)

¹² (A) 第二訳 (T16, 820a25-b3), 第三訳 (T16, 825a9-a14) (B) 第一訳 (T16, 818a1-a9), 第四訳 (T16, 822c5-c10)

¹³ (A) 第二訳 (T16, 820b3-b16), 第三訳 (T16, 825a14-a28) (B) 第一訳 (T16, 818a9-a15), 第四訳 (T16, 822c10-c14)

¹⁴ (A) 第二訳 (T16, 820b16-b19), 第三訳 (T16, 825a28-b3) (B) 第一訳 (T16, 818a16-a19), 第四訳 (T16, 822c15-c17)

¹⁵ (A) 第二訳 (T16, 820c16-c27), 第三訳 (T16, 825c7-c23) (B) 第一訳 (T16, 818b15-b26), 第四訳 (T16, 822a14-a24)

¹⁶ Shastri [1950]. 60 15-61 19

¹⁷ De La Vallée Poussi [1913b]: 560 3-570 2, 593 3-594 6

¹⁸ Bendall [1897-1902]: 219 10-227 10

¹⁹ Vaidya [1960]: 186 4-187 3, 225 11-226 27, 267 9-268 24

²⁰ 寺本 [1923] は、その緒言において、『稲苺経』が中観思想と唯識思想の淵源であると主張した。その根拠として『仏説稲苺経』（第一訳）の異本『佛説稲苺経』（寅七、五十五）を引用した。中観思想との関連では、この經典の「内縁起」の「五観」を取り上げ、これが龍樹の中論の八不中道説に素材を提供しているとした。また、世親の唯識論の素材を提供しているものとして、本論で検討した「無明の無知」「無始来の河の流れ」に相当する個所を引用した。本論で見たように『仏説稲苺経』（第一訳）は唯識学派の思想表明が随所に埋め込まれており、この個所もまさに唯識思想を表明する個所である。寺本 [1923] の主張はその後注目されることはなかったが、この見解を踏まえて、併存する他の漢訳を詳細に比較すれば、『稲苺経』に二つの思想系統があったことは、早く発見されていたかも知れない。(1-10)

The Structures and Philosophies of the *Śālistambasūtra* among five Chinese translations

SAKIYAMA, Tadamichi

Abstract

The *Śālistambasūtra* is one of the Mahāyāna sūtras devoted to the subject of dependent origination (*pratītyasamutpāda*), and is preserved as a whole in one Tibetan and five Chinese translations (T 708–712). Although the full Sanskrit text of the sūtra is no longer extant, many Sanskrit texts are preserved in various Mahāyāna works.

This sūtra is triggered by the famous Buddha's words: "The one who sees the dependent origination sees the Dharma. The one who sees the Dharma sees the Buddha." The dependent origination that the sūtra expounds consists of the two parts: "the external dependent origination" and "the internal one". Each of them has "causes", "conditions", and "five observations". The external one is defined just like the growing process of a plant, in which "causes" are the seed, the sprout, and so forth up to the fruit. "Conditions" are the earth, the water, the fire, the wind, the space and the seasons. The internal one is defined just like the suffering process of a human's life, in which "causes" are twelve components from ignorance to death, and "conditions" are the earth, the water, the fire, the wind, the space and the consciousness.

Several western scholars have tried to reconstruct the original Sanskrit text on the basis of the Tibetan translation. There is, however, no attempt to consider the historical change of the philosophy and the textual relationship among the Chinese translations. This paper aims at this attempt from the philological and philosophical points of view.

A closer examination of the Chinese texts reveals the following:

(1) The earliest Chinese translation (T 708) by 支謙 (ca. 195–255) does not contain the structural elements at the preface and the conclusions which characterize the Mahāyāna sūtras.

(2) All the Chinese translations, except for that by 支謙, can be classified into two groups: (a) those belonging to the Madhyamaka school (T 710 and T 712); (b) those to the Yogācāra school (T 709 and T 711).

(3) Consideration of the texts of the Tibetan and the Chinese translations convinces us that the original Sanskrit text translated into Tibetan is akin to that translated into Chinese by an anonymous translators (T 712). It is interesting to note that there are many similarities of diction between the Sanskrit text reconstructed on the basis of the Tibetan translation and the fragmentary Sanskrit text quoted in Candrakīrti (ca. 600–650)'s *Prasannapadā* and Śāntideva (ca. 650–700)'s *Śikṣāsamuccaya*, which suggests that the original Sanskrit text translated into Chinese by the anonymous translators (T 712) dates to somewhere the seventh century.